

Ewa Nowak-Juchacz

Bourgeois – citoyen – obywatel Europy

Nie wiedzieć czemu, rozumienie podstawowych wyznaczników politycznej nowoczesności u Hegla – w szczególności takich, jak „obywatel” i „społeczeństwo obywatelskie” (ale także „państwo” i zwłaszcza „prawo”, niezmiennie „abstrakcyjne” i „tłamszące” indywidualną wolność) przybrało w naszej świadomości postać uproszczoną i zgola karłowatą. Skądinąd nie dziwny się temu, skoro po Europie¹ do dziś krąży widmo „społeczeństwa obywatelskiego” (tudzież właśnie państwa), którego jedynym jakoby zadaniem miałyby być „ochrona życia i mienia jednostek”², i którego wola legitymizowałaby taki ład „wolności”, gdzie *każdy byłby celem wyłącznie dla siebie, a dla innych w najlepszym razie środkiem*.³ Spróbujmy najpierw skorygować owo zniekształcenie, a następnie poszukajmy dla Hegłowskiego, pełnowymiarowego już „obywatela” miejsca w kontekście postępującej integracji państw europejskich, a przede wszystkim – w kontekście narodzin nowego typu obywatelstwa, na miarę Zjednoczonej Europy, a poniekąd i globu. Użyskamy w ten sposób dogodny punkt wyjścia dla filozoficznej konceptualizacji samej Europy, której państwa, będące samoistnymi i suweren-

¹ Parafrazując w tym miejscu znamienne słowa Marxa przypomnijmy, że podjęta przez niego próba rehumanizacji nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego nie-przypadkowo utrzymana jest w tonie heglowskim; obydwie filozofie (jakkolwiek określenie to jest w przypadku Marxa mylące) lokują świat europejskiego *bourgeois* tam, gdzie od początku jest jego miejsce: w sferze stosunków międzyludzkich i *międzyosobowych*, nie zaś wyłącznie *przedmiotowych*. Wszystko tu wyjaśnia jedna z najświeższych prac M. J. Siemka pt. „Lukács – marksizm jako filozofia”, w: idem, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, ss. 221-251, któremu dedykuję niniejszy szkic.

² G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, § 324, s. 316.

³ Por. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1919/20 in einer Nachschrift, hrsg. von D. Henrich, Frankfurt am Main 1983, s. 147.

nymi „osobami politycznymi” jednoczą się z wolna – jak powiada *Układ Helsiński* (1999) – we „wspólnej przestrzeni wolności, bezpieczeństwa i prawa”.

Głos filozofii w bieżących kwestiach politycznych rozbrzmiewa nieprzerwanie od czasów Rousseau i Kanta, aczkolwiek palma pierwszeństwa należy się tu Grekom. Także Cyceron w *De re publica* i *De offici* uznaje otwarty namysł nad biegiem politycznych zdarzeń za wielce pożyteczny dla ogółu wyraz *virtu* – owej *praktycznej*, a więc nie tylko ozdoby cnoty obywatela, którą Platonśka *Politeja* „uteoretyczniła” w tej mierze, w jakiej pytanie o warunki urzeczywistnienia idealnego ustroju społecznego pominięto tam milczeniem.⁴ Wszak nigdy przed Kantem i Hegłem polityczne przesłanie dyskursu filozofii nie było aż tak uniwersalne i w rzeczy samej *kosmopolityczne*. Z łatwością rozszyfrujemy źródło, z którego drugi z wymienionych zaczerpnął sformułowanie „mądrość świata” (*Weltweisheit*), uczciwszy w ten sposób pamięć swoich wielkich nauczycieli: Rousseau i Kanta. Jakoż to z ich filozofii „wyszła” *Rewolucja Francuska*, mimo, że sama ta „filozofia [...] była [...] dopiero i tylko myśleniem abstrakcyjnym”⁵. Za największą zasługę trzeba jej jednak poczytać to, iż zdołała pomyśleć i niejako przywrócić nam zasadę wolności – tę samą, która opuściła Europę wraz z upadkiem antycznej *polis*, gdzie polityczna działalność dawała rzeczywisty upust samostanowieniu i samospełnieniu jednostki. Zasada ta wciąż na nowo zaprzęta nasze umysły, bo czy istnieje dla filozofii zadanie donioślejsze? Hegłowi zawdzięczamy przy tym wyniesienie tej refleksji na poziom wyrastający ponad jednostronność „republikańskiej” li tylko powszechności i „liberalnego” partykularyzmu.

Znakiem szczególnym społeczeństw, które dołączają do światowej społeczności „wolnych i równych” osób politycznych (tj. państw), jest ich nieufność wobec „filozofii politycznej”, której ton wciąż jeszcze nadaje abstrakcyjny *virtus* Platonśki. Na długo wyłączone z dziejów „światowego” ducha wolności i praktykowania „tego rozumu praw”⁶, od dawna zadomowionego w ich geopolitycznym sąsiedztwie, społeczeństwa te mają wątlą samowiedzę polityczną, a ich głos, zwany *opinią publiczną*, jest ledwie dosłyszalny. Historia, zwłaszcza ta najnowsza, uczy, że taka „cisza” nie zwiastuje niczego dobrego. Już choćby z tego względu pożą-

⁴ Zob. H. Leretz, *Cicero als Philosoph*, Bamberg 1992, ss. 101-103.

⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, s. 343.

⁶ *Ibid.*, s. 343.

dane wydaje się „przekierowanie” interesu filozofii politycznej na aktualne wydarzenia z rodzimej, tudzież nie mniej rodzimej, bo europejskiej sceny politycznej. Filozofia może i powinna dziś dopomagać nie tylko w zrozumieniu aktualności, ale także we wzajemnym porozumieniu się zainteresowanych co do jej znaczenia. Ma ona nie mniejsze od innych prawo do publicznego wyrażania swojego stanowiska.⁷

Namysł nad polityczną wymową europejskiego Zjednoczenia stanowi tym większe wyzwanie dla filozofii, im bardziej opinię publiczną zaprzęta kalkulacja spodziewanych profitów, albo dla odmiany – o czym słyshi się często w bogatszych regionach Europy, takich jak Austria, Szwajcaria czy Bawaria – realne lub domniemane kosztu członkostwa i tzw. „rozszerzenia” Unii. Potrzeba było dopiero wstrząsu wywołanego poczynaniami jedyne go dziś „pretora między państwami”⁸, by Europejczycy – zarówno ci „starzy”, jak i ci „świeżo upieczeni” – uświadomili sobie niepewność własnej kondycji politycznej i odkryli dojmujący brak transnarodowej „publiczności politycznej”, której „fragmenty” i zgola „strzępy” nadal przykrojone są do narodowych interesów i strategii. Te wątpliwe wyrazy narodowo-państwowej „tożsamości” stawiają również w dwuznacznym świetle pojęcie suwerenności, i to suwerenności w trojakim tego słowa znaczeniu: bo czym innym jest suwerenny decyzyzizm rządów, deklarujących *strategiczne* poparcie lub jego brak dla „pretora”, a czym innym – suwerenność „ludów”, czyli obywateli poszczególnych państw, których o polityczne zdanie pyta się wyłącznie w celach *statystycznych*. Jeszcze czymś odrębnym jest suwerenność państwa wobec własnych obywateli, objawiająca się często w nie liczeniu się z ich wolą. I na koniec: suwerenność państwa wobec pozostałych członków międzynarodowej społeczności, która nijak nie upoważnia do tego, by „mieszać się gwałtem do konstytucyj, ani do

⁷ Zob. I. Kant, *Proiekt wieczystego pokoju*. W 200-lecie wydania pracy Kanta, J. Gawarewicz, B. Markiewicz (red. naukowa), Warszawa 1995, s. 3b.

⁸ Owo wyrażenie z Hegłowskiej *Filozofii prawa* trafnie jak sądzę charakteryzuje działania państwa, które – jako samozwańczy egzekutor i protektor (między?)narodowego ładu – na własną rękę ukarało inne państwo za uchybienia proceduralne wobec ONZ, nie czekając na mandat tej zwierzchniej wobec wszystkich politycznych aktorów zdarzenia instytucji. Konserwatywny filozof Robert Kagan ujął całą rzecz w takim oto, prostym *dictum*: „Amerykanie są z Marsa, Europejczycy – z Wenus. Europa należy do Kanta, Ameryka – do Hobbesa”. Hegel skwitowałby to nie mniej obrazowo: „a teraz rządzą enota i strach”.

rządu inszego państwa”⁹. Równie silną delegitymizację aktualnych gestów politycznych jednych państw wobec drugih znajdujemy u Hegla: skoro nie do pomyślenia jest „pretor [w stosunkach] między państwami”¹⁰ ani też naród politycznie „dominujący” (jak się bowiem okazuje, w paragrafie 347 *Filozofii prawa* słowo „dominujący”, *herrschender*, oznacza jedynie historyczne *vehiculum* zasady rozwoju wolności), i skoro ustrój nie jest „czymś sztucznie tylko zrobionym”, lecz „prawem i wyrazem stanu, w którym [...] znajduje się [naród]”, przeto wszelki zewnętrznie zaprowadzony ustrój może wprawdzie „istnieć”, „ale nie ma wtedy żadnego znaczenia i żadnej wartości”.¹¹ Zamykając tę aluzję do terażniejszości dodajmy, że Hegel rozważa wszystkie wymienione typy suwerenności, a przynależność większości z nich do tradycyjnego rynsztunku konserwatywnej teorii politycznej nie jest wcale czymś jednoznacznym.

My jednak cofnąć się musimy od sprawy najbardziej elementarnej: naszej własnej samowiedzy „obywatelskiej” i rażących uchybień, jakie w niej występują. Dotąd nieczęsto zdawano sobie sprawę z tego, że przynależność do Europy (pomijając w tym miejscu jej pojęcie geograficzne, historyczne i kulturowe) oznacza nie tylko udogodnienia dla oferentów i konsumentów wszelkiej maści towarów i usług (okupione „frycowym” w postaci składek wnoszonych do unijnego budżetu przez poszczególne państwa). Być może dziś, pod wpływem szoku wywołanego krytyką dobiegającą zza Oceanu (w której najbardziej przykre jest nie to, że „Europa odmawia współpracy”, ale że „nie ma nic do zaoferowania w zamian”), zaczyna do nas docierać to, że bycie obywatelem Europy ma wymiar z gruntu polityczny i niesie ze sobą polityczne wyzwania, z jakimi członkowie lokalnych wspólnot narodowych i państwowych dotąd się nie zetknęli. Nasza rodzima, pełna irracjonalnych lęków i przesądów, świadomość¹² w jednym zapewne nie ustępowała dotąd swoim odpowiedniczkom z innych regionów Europy: wzdłuż i wszerz jej sporego przecież terytorium (może z wyjątkiem Brukseli) próżno było znaleźć oznaki zainteresowania dla tego, co nazwać można etosem nowoczesnego obywatela

⁹ I. Kant, *Projekt wieczystego pokoju*, V Artykuł Przedugodny.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, § 333.

¹¹ *Zasady filozofii prawa*, § 274, Uzupełnienia.

¹² Zob. M. J. Siemka świetne studium owej społecznej neurozy pt. „O nowej Europie i Wschodzie w nas”, w: idem, op. cit., ss. 324-341.

Europy. To, co w państwach Zachodu jest przejawem świadomego wyboru, silnego, często ekscentrycznego poczucia przynależności do lokalnej wspólnoty (np. u Bawarczyków, którzy uważają się za „obywateli Bawarii”, „bywających” w Niemczech i Europie, bądź u Szwajcarów, którzy identyfikują się nawet nie tyle z Konfederacją, ile z własnym Kantonem) – w państwach Wschodu świadczy zazwyczaj o (zawinionej lub nie) ignorancji, o luce w kulturze politycznej, której historyczną kolebką jest Europa. Niewiele tu może pomóc naśladowanie zachowań i postaw obywatelskich, rozpowszechnionych w krajach „Piętnastki” czy zgola jeszcze dalej.¹³ We własnym interesie wypada nam raczej zwrócić się ku klasycznym i bardziej gruntownym pojęciom oraz rozróżnieniom, które pomogą nam uzyskać względną orientację najpierw co do samej *istoty* obywatelstwa. Poniżej przyjrzymy się trzem sferom samorealizacji nowoczesnego obywatela, biorąc za punkt wyjścia klarowne i bardziej niż kiedykolwiek aktualne stanowisko Hegla z *Filozofii prawa* i odpowiednich partii *Fenomenologii ducha*, i starając się przy tym wywiązać ze złożonej na początku deklaracji korekty pojęcia „obywatel”.

Aby naturalne stanowisko naszej samowiedzy nie ucierpiało zbyt wiele w wyniku jej politycznego pogłębienia, rozpoczniemy od „merkantylnej”, ale bezsprzecznie doniosłej istoty społecznej kooperacji na poziomie partykularnie zainteresowanych *bourgeois*, której rozszerzeniem tudzież instytucjonalnym zwieńczeniem wydaje się być europejska Unia gospodarcza. Następnie wskażemy na drugie, tym razem polityczne oblicze obywatelstwa w rozumieniu *citoyen*, uciekając się przy tym do pomocy Hegla jako teoretyka państwa prawa i stosunków międzynarodowych, których obraz nie odbiega zaledwie od dzisiejszych realiów politycznych; jakoż obraz ten jest w rzeczy samej realistyczny. W przeciwieństwie do zorientowanych normatywnie, idealistycznych, bądź – na odwrót – czysto empirycznych i dlatego już w punkcie wyjścia przestarzałych teorii politycznych spuścizna Hegla oferuje uniwersalną naukę o tym, jak może i powinna wyglądać rozumnie zorganizowana społeczność, i to niezależnie od jej skali i „substancji”. Hegłowskie konstrukcje „ujmują w myślach” także „własną epokę”; oznacza to śledzenie politycznego życia i świadomości wspólnoty. Ni mniej, ni więcej

¹³ Mówi się niekiedy, że Polacy wykazują temperament polityczny zbliżony do amerykańskiego; zob. M. Plüss, „Psychologische Nähe zu Amerika”, *Die Weltwoche*, Nr. 5, 71. Jg., s. 14 n.

wymagać powinniśmy dzisiaj od filozofii politycznej, obcujać z żywym procesem narodzin obywatelskiej wspólnoty Europejczyków, ale starając się przy tym nie nadużywać „europocentryzmu” przy ocenie politycznego stanu innych regionów globu, gdzie polityczne zdobycze Europy przyjęły się w dużej mierze czysto formalnie (jak np. państwo narodowe w świecie arabskim, ale już nie społeczeństwo obywatelskie i jego instytucje). Znacznie większy pożytek odniosą Europejczycy wówczas, gdy zadbają o to, by grze, w której zarówno cele, jak i środki przybrały charakter niepolityczny, przywrócić polityczne oblicze.

Zaletą Hegłowskiego stylu myślenia, które mimo „światowości”¹⁴ nie stroni od obserwacji politycznego *tu i teraz*, jest to, że pozwala on nam – czyli *publiczności* rozgrywającego się na naszych oczach europejskiego spektaklu – dojrzeć różnicę gatunkową pomiędzy *właściwym* i *niewłaściwym*, *jednostronnym* i *pełnym* pojmowaniem obywatelstwa¹⁵, a także tym, co nader zręcznie oddaje para niemieckich określeń *Kleinbürger* – *Weltbürger*.

Sięgając do Hegla, chcemy przy okazji pokazać, że jego koncepcja państwa – owej „mocy etycznej” o najwyższym stopniu suwerenności (podbudowana krytyką Kantowskiego federalizmu) – przedkłada skądinąd *explicitie* ideał Europy jako całości politycznej, który mógłby być przesłanką dla „kosmopolitycznego” rozszerzenia heglowskiej teorii obywatela jako mieszkańca własnego kraju i zarazem – równolegle – Europy. W tym miejscu oddalić należy pewne rozumowanie, rozpowszechnione szczególnie wśród eurosceptyków i antyglobalistów, którzy obawiają się tego, że obywatelstwo o tradycyjnym, *narodowym* rodowodzie (w pojęciu Hegla: uczestniczenie w „bycie społecznym”, *das gesellschaftliche Dasein*, jaki nadała sobie wielość rodzin, przechodząc w stan obywatelski) zostanie niebawem „zniesione” czy wręcz „zdegradowane” przez kształtujący się jego kosztem i na jego szkodę model obywatelstwa transnarodowego. Zwróćmy jednak uwagę, że zgodnie z zasadami europejskiej integracji są to dwie odrębne, ale zarazem ściśle

¹⁴ I niewątpliwych uogólnień na wyrost, takich jak to, że islam dawno już zniknął ze sceny „dziejów świata”, pogrążywszy się w „orientalnym spokoju”; zob. *Wykłady z filozofii dziejów*, rozdz. „Mahometanizm”.

¹⁵ O niezbędności warsztatu filozoficznego w namyśle obywatelsko-politycznym wyraża się Hegel tymi słowami: „ci, którzy chcą zabierać głos w sprawach dotyczących ustroju i konstytucji, muszą [...] się najpierw poduczyć filozofii, to znaczy pojmowania”. *Philosophie des Rechts*, s. 245.

skorelowane ze sobą kategorie (nazwijmy je tu umownie obywatelstwem o charakterze *pierwotnym* i *pochodnym*). Ich związek stanie się dla nas bardziej czytelny, gdy przyjrzymy się dwustopniowej koncepcji obywatelstwa u Hegla i spróbujemy ją poszerzyć o wzmiankowany już wyżej, „kosmopolityczny” stan obywatelski. W moim przekonaniu, pozwoli to lepiej zrozumieć dokonujący się dziś w Europie, i czekający nieuchronnie także nas, Polaków, proces dopasowywania ciasnej, przykrótkiej, ekonomicznej li tylko formuły obywatelstwa do wymiarów szerszej, politycznej i przynajmniej w pewnym sensie kosmopolitycznej – bo przygotowanej na dialog z innymi – świadomości europejskiej. Oddajmy zatem głos samemu Heglowi.

1. *Bourgeois*, czyli wspólnota z przymusu

„Ja” jako istnienie poszczególne mam własne cele i potrzeby, i troszczę się wyłącznie o siebie: tymi słowy portretuje Hegel naturalną ludzką osobę, którą od zwierząt różni zrazu jedynie *ilość i zróżnicowanie* potrzeb. Wszelako, żadne „ja nie jest osamotnione” ani tym bardziej nie tkwi w stanie pierwotnej dzikości, gdzie samotność byłaby zapewne na miejscu. Mimo tego, że siedliskiem potrzeb jest zawsze „indywiduum jako takie” (zważywszy, że „każdy je i pije za siebie”¹⁶), wielość owych samolubnych jaźni znajduje się od początku w pewnym stosunku wzajemnym. Nie jest to jednak pierwotnie żaden „stosunek wolności, a jedynie konieczności”¹⁷, wszak jego podstawę stanowi *przymus* (*Not*). Wzajemne odniesienie jest tu *wymuszone* w tej mierze, w jakiej jednostka może zaspokoić swoje własne potrzeby wyłącznie z pomocą innych, popadając tym samym w *uzależnienie od innych*. Owa dialektyka zapośredniczających się tudzież instrumentalizujących nawzajem egoizmów (zwana potocznie dialektyką środków i celów¹⁸) stanowi punkt wyjścia kooperacyjnego stylu życia nowoczesnego człowieka, ale go przecież żadną miarą nie wyczerpuje. Zamiast pełnej i wolnej formy współzycia *resp.* społecznienia mamy tu bowiem obopólną i powszechną instrumentalizację, a jedynym wspólnym doświadczeniem wszystkich jest owa przymusowa zależność jednych od drugich. Zważmy jednak, że struktura

¹⁶ Ibid., s. 155.

¹⁷ Ibid., s. 147.

¹⁸ Zob. *ibid.*, s. 153.

taka stanowi dogodnie miejsce dla rozwoju stosunku pracy, owego *spiritus movens* ludzkiej kultury (*Bildung*), jakoż „człowiek zwraca się tu w ogóle ku temu, co ludzkie”, a środki służące zaspokajaniu jego potrzeb stają się z czasem coraz bardziej złożone i wyrafinowane. Właściwa temu stosunkowi sieć wzajemnych zapośredniczeń rozrasta się razem z przestrzenią twórczej aktywności człowieka, toteż tym, co w oczach „konsumentów” uosabiać będzie wartość najwyższą, jest ludzka praca.¹⁹

W pracy jednak tkwi *przymus* i zarazem *bieda*. Dialektyka panowania i służebności pokazuje (i to bynajmniej nie mimochodem), iż bieda i przymus „przyciskają” i „uciskają”, i że relacje między ludźmi zdominowane są przez przymus tak długo, jak rozgrywają się *wbrew* ich *woli*, *wiedzy* i *samowiedzy*. Nie mogą one być podstawą żadnej prawdziwie społecznej więzi, a zaledwie jej namiastką, jak zresztą wszędzie tam, gdzie „ja muszę być dla innych tym, czym oni chcą, abym był”²⁰. I choć gra roszczeń przyjmuje coraz subtelniejsze formy, jej uczestnicy pozostają wyłącznie „osobami prywatnymi [...], *bourgeois*”²¹, a tworzona przez nie społeczność tylko nieznacznie różni się od „pola bitwy każdego z osobna prywatnego interesu ze wszystkimi”²².

Użytkownicy owej pozornej „wolności”, a ściślej: samowoli, pozostają dla siebie anonimowi i nieprzewidywalni. Ich relacjom brak zarówno wzajemnego poszanowania, jak i znamion etyczności; wszak „dążenia życziwe występują tu na równi ze złośliwymi”.²³ Ów nieetyczny i aspołeczny stosunek między *bourgeois* można na siłę nazwać państwem, jednak Hegel zastrzega tu od razu, że będzie to w najlepszym razie państwo przymusu (*Notstaat*, *Polizeistaat*), leżące na antypodach „królestwa urzeczywistnionej wolności”²⁴.

¹⁹ Por. *ibid.*, s. 156; gwoli ścisłości, wartość tę ucieleśnia najpełniej „nagromadzenie” pracy, zwane w teorii ekonomicznej „kapitałem”; przeciwko fanatycznej skłonności do „przeceniania jego wartości” przez nowoczesnych *bourgeois* (zob. W. Janke, *Existenzphilosophie*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1982, rozdział pt. „Existenz und Arbeit: Marx und der Marxismus”, ss. 67-71) przemawiać mają dopiero odkrycia dokonane przez laureatów Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii: Vernona Smitha i Daniela Kahnemana (2002).

²⁰ *Philosophie des Rechts*, s. 148.

²¹ *Ibid.*, s. 150.

²² *Zasady filozofii prawa*, § 289.

²³ *Philosophie des Rechts*, s. 149.

²⁴ *Zasady filozofii prawa*, § 4.

Polityczna niedojrzałość przejawia się nie tylko w niezdolności pomysłenia, przyjęcia i przestrzegania zasad, w których odzwierciedlałoby się „pojedynczo tak” wszystkich indywiduów. Świadectwem niedojrzałości jest również cierpliwe znoszenie chaosu i „upowszechnionego partykularyzmu” (określenie Shlomo Avineriego), a także jego przeciwieństwo, czyli gwałtownie zwracająca się przeciw partykularyzmowi „rewolucyjna furia zniszczenia”, która jednym radykalnym gestem wprowadzić chce wyższy, wspólny porządek. Polityczna dojrzałość rodzi się wolno, sprzyjają jej zaś nie rewolucje, lecz reformy. Przejawia się ona zrazu w dążeniu obywateli do tego, aby ich własnej trosce o jednostkowe potrzeby nadany został walor powszechnej ważności, a dokładniej – prawa. Zadanie to przekracza jednak kompetencje *bourgeois* w sensie objaśnionym wyżej, wymaga ono bowiem nowego typu świadomości i kultury, a dokładniej – jak pisze Wolfgang Janke na marginesie *Rękopisów paryskich* Marxa – „nowego, uspołecznionego człowieka (*Sozius*)”²⁵.

2. Już nie bourgeois, jeszcze nie citoyen

Jak to możliwe, że zorientowane egoistycznie w praktyce (w myśleniu zaś monologicznie) indywidua zaczynają się skłaniać ku żywotowi mniej lub bardziej „wspólnotowemu”, skoro Hegłowskie ujęcie *racjonalności* wyklucza możliwość subiektywnego dążenia do „formy powszechności jako takiej”? Otóż pierwszy krok, dzięki któremu między jednostki wkracza „powszechność”, zasadza się na tym, że „ja odstępuję od mojej własnej szczególności [...] i stanowią o sobie już w uzgodnieniu [z innymi]”²⁶. Wskutek takiego samoograniczenia (powiązanego w sposób oczywisty z komunikacyjnym aktem wzajemnego uznania za pośrednictwem mowy) „masa ludzkich interesów” nie musi już pociągać za sobą kolizji i nieszczęść²⁷, które jedni wyrządzają drugim, zaspokajając własny interes cudzym kosztem. Tragiczny w skutkach konflikt partykularnych interesów nie rozstrzyga się na poziomie dowolnych i zupełnie nieprzystających do siebie „racji”, które się za nimi kryją. Jego prawdziwym rozstrzygnięciem, prowadzącym nie do kom-

²⁵ W. Janke, *Existenzphilosophie*, op. cit., s. 70.

²⁶ *Philosophie des Rechts*, s. 148.

²⁷ Ibid., s. 135. „Nieszczęście” tkwi także w „nędzy pracujących”, o czym będzie mowa w ostatnim akapicie niniejszego tekstu.

promisu, lecz do konsensu, jest *decyzja* nawiązania dialogu i *dążenia* do zgody. *Fenomenologia ducha* mówi w tym miejscu z właściwym sobie patosem o „odruchu serca”, które „mięknie”, wznosząc się ku ogólności, rany zaś, jakie odnosi tutaj duch, „goją się, nie pozostawiając blizn”. Oczywiście Hegel przedkłada nam moralny ideał wspólnoty, od którego dzisiejsze społeczeństwo wolnorynkowe wprawdzie drastycznie odbiega, ale któremu nie może się tak całkiem sprzeniewierzyć, jeśli tylko zdolne jest dostrzec, że względnie zrównoważona gra sił jest nieporównanie bardziej efektywna od przemocy stosowanej przez wszystkich wobec wszystkich. Wbrew Hegłowskiej koncepcji *wojny użytecznej* trudno byłoby oczekiwać, że sama tylko dialektyka wzajemnej negacji stać się może podstawą zgody.²⁸

Pojęcie *obywatelstwa* nabiera nowego wymiaru dopiero wówczas, gdy „jednostka, troszcząc się o siebie, działa zarazem na rzecz innych. [...] Jest [w związku z tym] konieczne zapewnić człowiekowi etycznemu oprócz jego celów prywatnych także działalność ogólną”²⁹. Wymaga to wszak zaistnienia takiej formy współzycia, w której jednostki tworzyłyby wspólnotę jako „coś istotowo różnego od nich samych”. Jej zwieńczeniem byłby zaś ustrój obywatelski, a dalej – zgodny z jego regułami, wspólny, i dopiero teraz we właściwym tego słowa znaczeniu „wolny” rynek. Zdaniem Hegla „sfera taka występuje wszak dopiero w nowoczesnym państwie”³⁰.

Obywatelstwo w rozumieniu wykraczającym poza skrajnie liberalne pojęcie *bourgeois* rodzi się zatem ze sprzecznego na pozór z *dobrem własnym* dystansu jednostki wobec tego, co „moje”, bo pomyślane teraz przez nią samą jako równoważne dobru „należącemu do kogoś innego”. W ślad za tą swoistą „deprecjacją, a przynajmniej zrównaniem w prawach szczegółowych celów”³¹ wyłania się coś, co nazwać możemy „ogólnością”, czyli jednostkowym myśleniem i działaniem w kategoriach dobra wszystkich pozostałych członków wspólnoty (*woli powszechnej*)³².

²⁸ Hegłowską teorię efektywnej wojny rozważa Martin Bondeli w tekście *Kant i Hegel: rozum jako rzecznik pokoju*, zamieszczonym w tym samym tomie. Teoria ta nie znajduje jednak zastosowania ani w ekonomicznej, ani w politycznej sferze aktywności społeczeństwa obywatelskiego.

²⁹ *Zasady filozofii prawa*, Uzupełnienia, s. 412.

³⁰ *Philosophie des Rechts*, s. 150.

³¹ *Ibid.*, s. 151.

³² Która jednak nie jest w żadnym razie synonimem „woli wszystkich”.

Treścią owej ogólności, która stanowi już zrab idei obywatelskości w jej właściwym, politycznym wymiarze, będą naturalnie życiowe interesy i dążenia jednostek (nazwijmy je tutaj „dynamiczną stroną” dobra wspólnego), których całość może się jednak urzeczywistnić dopiero w obecności prawa.³³ Urzeczywistnianie takie – wyjąwszy pracę w sensie *poiesis-techné* – dokonuje się za sprawą „pracy” jednostkowej świadomości i woli, która – wiedząc o osobowej wolności wszystkich – zgodnie z tą „wiedzą” postępuje. Nie inaczej rozumieć wypada imperatyw nakazujący *być osobą i traktować innych jak osoby*, w którym wyraz znajduje Hegłowskie *pryncypium prawa*, a z kolei „to, iż prawo jako coś myślnego zawiaduje [naszym działaniem] i może być obiektywnym przedmiotem poznania, tożsame jest z prawem ducha w ogóle”³⁴, w którym moment własnej szczegółowości równoważy się i organicznie jednoczy ze szczegółowością innych. Prawo jako najbardziej doniosła społecznie artykulacja pojednania jednostek to nic innego, jak „wzajemne uznanie, które jest duchem absolutnym” (*Fenomenologia ducha*), czyli ogólnością, w której zeszyły się i zrównały co do ważności przeciwstawne roszczenia indywiduów. A ponieważ stały się one społecznie ważne i równoważne, ich wzajemne zaspokajanie i prawnie obwarowany obrót dobrami i usługami owemu zaspokojeniu służącymi uczyniły pierwotny stosunek wzajemnej instrumentalizacji czymś bardziej godnym i rozumnym.

3. Citoyen

Według Hegla obywatelstwo wznosi się na poziom *citoyen*, jeśli zdolne jest czynić zadość przypisanym mu wymogom etycznym. Narodziny *citoyen*, ów finalny moment uspołecznienia, uwydatniają przy tym ograniczenia postawy *bourgeois*. Mechanizm tego procesu zasada się jednak nie tyle na wzajemnym „temperowaniu się”³⁵ egoizmów (co można by jeszcze przypisać Kantowi, który relację społeczną ujmował w kategoriach newtonowskiej mechaniki „działania i przeciwdziałania”), ile na ograniczeniu pola gry własnej wolności tudzież powszechnej, osobowej i koniecznej też międzyosobowej samowiedzy wolności, która stano-

³³ Por. *Philosophie des Rechts*, s. 168.

³⁴ *Ibid.*, s. 170.

³⁵ Zob. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Frankfurt am Main 1986, s. 120.

wi żywą tkankę nowoczesnej ludzkiej kultury. To, co *Fenomenologia ducha* wyklada w duchu *Logiki*, mówiąc o „wzajemnym uznawaniu się Jaźni jako nawzajem siebie uznających”, nabiera w *Filozofii prawa* treści, która przejawia się w pełni w ostatnim etapie dziejów ludzkiego społecznienia, będących wszak dziejami wolności urzeczywistnionej.

Jest wobec tego zasługą postępu kultury (i edukacji) to, że jednostkę „ujmujemy [dziś] jako osobę, tzn. podług jej statusu ogólnego [...] Jednostki traktują teraz osobowo same siebie. Jakże doniosłego kroku naprzód dokonali ludzie, odnosząc się do siebie wedle określenia ogólnego”³⁶, a nie partykularnego! Krok ten przybliżył nas wydatnie do archetypicznych już dziś wartości europejskiego etosu społecznego, takich jak ludzka godność, prawa człowieka i prawa podstawowe, na których nadbudowane jest pojęcie *citoyen*, niegdyś – obywatela *polis*, dziś – państwa, wkrótce – Euroregionu, a w przyszłości może i światowego *kosmopolis*.³⁷

Ale czyja w tym zasługa, w pojęciu Hegla?

Jak wiadomo, Hegel dzielił społeczeństwo na trzy stany: jednak ani „pierwszy”, ani „drugi” ze stanów pracujących nie aspirują do „ogólności” (jakoż poziom ogólności mierzy się w tych stanach „coraz bardziej abstrakcyjnym formowaniem tworów przyrody”³⁸). Stan drugi, z dzisiejszymi wirtualnymi pracownikami i równie wirtualnymi owocami ich pracy, stanowi zaś najwyższy punkt graniczny swobodnie gospodarującego społeczeństwa rynkowego (*bourgeois*).

Dla odmiany, „stan trzeci” już z samej definicji jest stanem „ogólnym” i ogólnością zainteresowanym: „jest to wszak stan, który poświęca się interesom wspólnoty i państwa jako takim”³⁹. Trzeba tu jednak odróżniać praktykę elit politycznych (decyzjonizm, sprawowanie funkcji publicznych itd.) od politycznej refleksji, od zabierania głosu w opinii publicznej i wszystkiego tego, co przynależy do „postawy obywatelskiej”. Jasno traktują o tym już pisma Rousseau i Kanta: ten, kto jest mężem stanu lub prawodawcą, obowiązany jest działać, a nie „rezonować”; z kolei powinnością zwyczajnych obywateli (a więc także filozofów) jest ro-

³⁶ *Philosophie des Rechts*, s. 169.

³⁷ Celowo używam tu terminu *polis*, by zachować neutralność rozszerzonej koncepcji obywatelstwa wobec jakkolwiek określonej formy/formacji politycznej/państwowej (*politeja*).

³⁸ *Philosophie des Rechts*, s. 166.

³⁹ *Ibid.*, s. 166.

zeznanie w materii życia publicznego. Według Hegla cnotę polityczną poznaje się po tym, iż „jednostki wiedzą, że ich kondycja jest istotnie zależna od tego, co powszechne”⁴⁰. Bycie obywatelem, niechby i „cichego serca”, wykracza więc daleko poza ramy zwykłej praworządności i wymaga zaangażowania w interesie powszechnym, cokolwiek przez to w tej chwili rozumiemy. Nie będzie zatem probierzem obywatelskości pogarda, z jaką ktoś spogląda na czyjaś legalną przedsiębiorczość, mieszczącą się w sferze aktywności *bourgeois*. Będzie nim raczej troska o potrzeby współobywateli, a „skoro już budzi się w ludziach troska o potrzeby, to budzi się też wola, aby [skutecznie i trwale] zabezpieczyć to, co już się zdobyło. [...] Lecz [postawa ta] występuje dopiero na określonym poziomie rozwoju tego, co wspólnotowe”⁴¹, kiedy *bourgeois* myśli i postępuje w zgodzie z *citoyen*.

Kropkę nad „i” stanowi tu dla Hegla znaczenie słowa *citoyen* jako obywatela państwa, które pozostaje „suwerenem” w stosunku do politycznie zorganizowanej społeczności obywatelskiej. Nie wyczerpuje go jednak ani bycie obywatelem tego-a-tego państwa, ani metryka, potwierdzająca fakt urodzenia się w takim czy innym kraju. Człowiek staje na wysokości zadania jako *citoyen* wówczas, kiedy „myśli o tym, co powszechne i pragnie tego, co powszechne”⁴², i gdy leży mu na sercu – jako członkowi danego stanu społecznego – krzywda dziejąca się członkowi jakiegokolwiek innego stanu.⁴³ Jest to zatem „honor i cześć dla indywiduum, należeć do określonego stanu i cieszyć się z tej racji uznaniem”⁴⁴ jako ktoś, kto pozostaje obywatelem bez względu na jego szczegółową kondycję. W następstwie tego substancja społeczeństwa obywatelskiego odzyskuje utracone wcześniej „określenie etyczne” i niestraszne są jej partykularne interesy⁴⁵, obywatel zaś znajduje w całym tym porządku patriotyczne „upodobanie”.

4. Obywatel na skalę kospomolityczną?

Stosując się do rozróżnieni *bourgeois* – *citoyen* nie możemy argumentować za lub przeciw istnieniu społeczeństwa transnarodowego za po-

⁴⁰ Ibid., s. 227. ⁴¹ Ibid., s. 168. ⁴² Ibid., s. 169. ⁴³ Zob. *ibid.*, s. 177.

⁴⁴ Ibid., s. 167.

⁴⁵ Ibid., s. 202. Jak już wskazywaliśmy, „substancja” społeczeństwa obywatelskiego utraciła początkowo swoje etyczne określenie, zob. *Encyklopedia nauk filozoficznych* 1830, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1991, § 523.

mocą interesu partykularnego. Ale wchodzące tu w grę interesy są często interesami grupowymi („korporacyjnymi”) i z reguły okazują się mieć podłoże ekonomiczne lub tożsamościowo-kulturowe (narodowe): obydwoma typami interesów posłużył się Hegel w uzasadnieniu potrzeby włączania się tzw. *historii lokalnych* (*Spezialgeschichte*) w nurt *dziejów globalnych* (*Weltgeschichte*), w którym kulminować ma kultura ludzkiej wolności. W przejście od dziejów „małych” do „wielkich”, bo ogólnoludzkich, wpisują się też w jakimś stopniu dzisiejsze procesy globalizacyjne oraz integracyjne, który chcieliśmy tu krótko podjąć w dwóch aspektach: *ekonomicznym* oraz *prawno-politycznym*.

I tak, za globalizacją *ekonomiczną* przemawiają „nieszczęścia” trapiące nowoczesne społeczeństwa przemysłowe, takie jak nędza i bezrobocie. Dla Hegla wynikają one m.in. stąd, że rosnąca oferta towarów i usług nie znajduje już nabywców. Jego komentarz nie stracił bynajmniej na aktualności: „Z powodu owej nadwyżki społeczeństwo obywatelskie zabiegać musi o [ciagle] rozszerzanie własnej strefy handlowej. Przywróci to ubogim zatrudnienie i umożliwi im odzyskanie własnej substancji”.⁴⁶ Warto nadmienić, że za ową „substancją” można się rozglądać nie tylko w kraju macierzystym, skoro wraz ze wspólnym, unijnym rynkiem wprowadzone zostały jednolite przepisy prawne (zwl. kodeks cywilny i prawo pracy).

Porzucmy jednak „niższą” sferę interesów *bourgeois* i przejdźmy do zagadnień politycznych. Jeśli filozofia ujmować ma swoją epokę w myślach, to musi ona nieuchronnie zetknąć się z takim oto wyzwaniem: otóż mieszkańcy jednoczącej się Europy *zmierzają właśnie do integracji jako obywatele w sensie politycznym, a nie tylko ekonomicznym*.⁴⁷ Europa ma z pewnością znacznie więcej do zaoferowania niż wspólny rynek i „dialektykę” poszczególnych sił narodowych czy form ustrojowych, przynajmniej dopóty, dopóki pozostaje ona domostwem jednego i tego samego ducha wolności, którego prawo jest już wszędzie

⁴⁶ *Phil. des Rechts*, s. 199. Drugą przyczynę „nieszczęścia” upatruje Hegel w podziale pracy, za sprawą którego pracujący stają się „coraz bardziej zależni i ubezwłasnowolnieni”; nie wyspecjalizowani w jednym zajęciu, nie umieją sobie znaleźć innego, a „gdy jakiś artykuł przemysłowy, w którego produkcji mają oni udział, zalega w magazynach, to oni wylatują na bruk”, *ibid.*, s. 159.

⁴⁷ Zob. J. Leinen, „Die politische Notwendigkeit einer europäischen Verfassung”, w: *Eine Verfassung für Europa?*, hrsg. von M. Schirm, Frankfurt am Main 2001, s. 17.

obecne i ważne.⁴⁸ Nie chodzi mi tutaj o tworzenie przez państwa unii bądź federacji (to bowiem jest sprawą traktatów politycznych), ale o kształtowanie się nowej więzi i wspólnotowości, możliwe – zgodnie z wolą ojców Zjednoczenia – dzięki zaangażowaniu *rozumu* i *serca*. Jak wiadomo, *serce* jest dla Hegla kamieniem węgielnym rodziny, toteż niech nas nie zdziwi nas taka oto wypowiedź:

narody europejskie tworzą jedną rodzinę pod względem ogólnych zasad ich ustawodawstwa, ich obyczajów (*Sitten*), ich kultury [...] w ten sposób ich postępowanie w zakresie prawa [...] modyfikuje się zgodnie z tym w dziedzinie, w której na ogół dominuje wzajemne przyczynianie sobie zła. [Z kolei] stosunek jednych państw do drugich jest chwiejny. Nie istnieje żaden pretor, który by był sędzią między nimi. Najwyższym pretorem jest wyłącznie ogólny, sam w sobie i dla siebie istniejący duch – duch świata.⁴⁹

Jeśli przyjmiemy, że „duch świata” zamieszkał w etycznej Europie, to i ona sama wyrasta „ponad szczegółowość pojedynczych państw”⁵⁰, nie czyniąc przy tym żadnej szkody formacjom państwowym i ustrojowym. Dzięki temu zachowana zostaje ich specyfika, ich – jak powiada Hegel – „różnobarwna rzeczywistość” jako duchów skończonych, które różnią się nie tylko położeniem geograficznym, ale także temperamentem zaludniających je narodów.

Ustroje wyrastające z wolności mają według Hegla wspólny korzeń: jest nim coś uniwersalnego, a przy tym dla każdego obywatela *jako takiego* „immanentnego”. Hegel mówi dosłownie o „czymś immanentnym w człowieku [...], dzięki czemu powstają państwa”⁵¹, co jednak nie sprowadza się tylko do instynktu politycznego, bo w przeciwnym razie ludzie nie chcieliby się powtórnie jednoczyć⁵², tym razem już nie na poziomie państwa, ale na poziomie międzynarodowym. Dla Hegla zaś „duch świata” – tak samo, jak i „dzieje powszechne” – przejawia się i żyje właśnie między ludźmi jako takimi. Wobec tego wszystko, co ma znaczenie ogólnie- i powszechnoludzkie, będzie miało etyczny prymat

⁴⁸ *Philosophie des Rechts*, s. 171.

⁴⁹ *Zasady filozofii prawa*, § 339, Uzupełnienia, s. 436 n. Również w Dokumentie Końcowym z Laeken (XII 2001) powiedziano, że „Europa jest na najlepszej drodze do tego, by stać się jedną wielką rodziną”. Bez względu na to, czy jej spoiwem są więzy pokrewieństwa, czy powinowactwa, sens obu wypowiedzi jest podobny.

⁵⁰ *Philosophie des Rechts*, s. 212.

⁵¹ *Ibid.*, s. 212.

⁵² *Ibidem*.

wobec czegoś, co dana zbiorowość czy naród uważają za „swoje” państwo; to coś bowiem stanowi uniwersalną etyczną podwalinę *każdego po ludzku* urządzonego życia zbiorowego.

„Wspólna” wola wzmacnia się jeszcze i uwydatnia dzięki „*możliwości doskonalenia się i wychowaniu rodu ludzkiego*”⁵³, który swój egzamin dojrzałości składa już w tym momencie, gdy nowoczesne społeczeństwo i jego instytucje spontanicznie służą radą i pomocą każdemu, kto wywiązuje się z roli obywatela. „Duch świata” urzeczywistnia się tu z pewnością godniej niż za sprawą światowej ekspansji i *wszechwładzy* określonych sił lub elit politycznych, od której skutecznie odstrasza nas niedaleka przeszłość. W ostatnich latach wydatnie powiększył się „obszar, na którym duch świata rozwijać może swą ideę”, tj. obszar, w którym swoje miejsce i urzeczywistnienie znajdują już nie takie czy inne interesy partykularne, ale „*interesy ludzkie jako takie*”⁵⁴. „Tajemnicą dziejów świata jest bowiem odwrót od poszczególnych interesów. Odwrót ten jest zaś tym samym odwrotem, który zaobserwowaliśmy już onegdaj w *społeczeństwie obywatelskim*”⁵⁵.

Dla narodów i państw, które wspięły się już na taki poziom „rozwoju własnej kultury, który [...] odpowiada konstytucji [obywatelskiej]”⁵⁶, nauka płynąca z własnej, lokalnej historii traci z wolna na znaczeniu. Innymi słowy, „teraz, w nurcie dziejów świata znalazły się [...] rzeczywiste państwa i narody, które nawiązały stosunki wzajemne. To, co etyczne i rozumne, jest im aż nadto dobrze znane i w pełni już wykształcone”⁵⁷.

Rodzi się jednak pytanie, czy wolno nam szukać u Hegla przesłanek dla pluralistycznej konstytucji narodów? Wydaje się, że tak, ale tylko wówczas, gdy obywatele jako *citoyen* (nie zaś jako *bourgeois*, jako reprezentanci grup interesów lub ugrupowań narodowych) zadeklarują taką wolę. Możemy przy tym zrehabilitować autora *Filozofii prawa* jako pozornego antydemokratę, jeśli utożsamimy etap rozwoju kultury z „zasadą demokracji”, w której Hegel upatrywał polityczną „*cnotę*”.⁵⁸ W takim wypadku postęp „*ducha świata*” mógł-

⁵³ *Zasady filozofii prawa*, § 343.

⁵⁴ *Philosophie des Rechts*, s. 282.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 282, podkreśl. moje.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 229-230.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 283.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 235.

by wyrażać się w tym, że zasada demokracji nabiera mocy zdolnej połączyć wolę obywateli tych państw, które ją faktycznie urzeczywistniają (tzn. ma ona swoje „istnienie” nie tylko w zasadach konstytucyjnych, prawach i procedurach, ale także w owocach zgodnej z nimi praktyki wolności). Zrzeszenie takich państw nie byłoby wówczas jakąś postnarodową „politeją”, lecz transnarodowym zaczątkiem woli powszechnej i obywatelstwa na skalę europejską, czymś w rodzaju *europolis*. Przy okazji, taki rodowód kosmopolitycznego obywatelstwa zabezpieczałby nas przed wyzutym z wszelkiej „substancji” „kosmopolityzmem”, który napawał Hegla odrazą.

Dzięki temu, że państwa uznają się nawzajem jako takie, utrzymuje się [...] pewna więź, w której [jednak] państwa uchodzą dla siebie wzajemnie za same w sobie i dla siebie istniejące⁵⁹.

Nie widać przeszkód, dla którego ten polityczny stosunek wzajemnego respektu, będący jawnym rozwinięciem zasady uznania naturalnych „jaźni” osobowych, znanej nam z *Fenomenologii ducha*, nie mógłby zapoczątkować urzeczywistnienia owej zasady w skali „świata” – takiego świata, w którym olna i rozumna jednostka wszędzie jest u „siebie”.

W charakterze podsumowania przypomnijmy w tym miejscu treść 17 artykułu *Traktatu Założycielskiego Wspólnoty Europejskiej*, który powiada, iż „obywatelem Unii jest ten, kto posiada obywatelstwo któregoś z państw członkowskich”, przez co – oddajmy tu cesarzowi, co cesarskie – utrzymane zostaje w mocy znaczenie i „całość państwa”. „Obywatelstwo unijne ma wobec tego znaczenie pochodne, nie zaś pierwotne”⁶⁰, bo pociąga za sobą rozszerzenie kompetencji, jakie przysługują obywatelom w świetle prawa wewnątrzpaństwowego, z prawami podstawowymi na czele. Wiele z nich jest dziś – jeśli nie zabezpieczanych – to wykonywanych dopiero na poziomie jurysdykcji europejskiej, której prowincjonalna świadomość obawia się podobnie, jak liberalny partykularyzm dobra wspólnego.

Mówienie o „duchu świata” może dziś nabrać nadspodziewanie aktualnego znaczenia pod tym warunkiem, że wraz z przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej zechcemy postrzegać siebie i swoich współobywateli w kategoriach wykraczających poza „ducha narodu” i „dzie-

⁵⁹ *Zasady filozofii prawa*, § 338.

⁶⁰ H. Lecheler, J. Gundel, *Einführung in das Europarecht*, München 2000, s. 290 (Das Unionsbürgerrecht).

je lokalne”, oswajając się z wyzwaniem, jakim jest dla każdego regionalnego społeczeństwa obywatelskiego rozszerzanie jego dotychczasowej formuły politycznej oraz zwłaszcza przestrzeni politycznego działania i oddziaływania.

Ewa Nowak-Juchacz
